Entretien avec la revue « Humana. Mente » (2011)

ENTRETIEN SUR L'HERMENEUTIQUE ET LES « WELTBILDER »

1) Notre usage de la notion de «image du monde» s'oppose à la position exposée par Martin Heidegger dans son célèbre essai *Die Zeit des Weltbilder* (1938). En accord avec Max Weber, nous croyons que le rapport entre l'individu et le monde, dans son extraordinaire variété (de l'adaptation à l'extranéité, de la satiété au refus), est *toujours* un rapport par images, où le contenu des ces cadres ou horizons conceptuels n'est pas déterminé par des éléments anthropologiques, mais par des éléments plus ou moins contingents, matériaux et idéaux. L'image du monde nous semble donc une construction théorétique-pratique «éternelle», que les différentes cultures élaborent dans le cours de leur histoire pour répondre à la nécessité de s'orienter dans le monde, où la variété des cadres conceptuels est pensée comme une «variable» des éléments contingents qui caractérisent une réalité historique particulière. Heidegger, au contraire, affirme que l'image du monde n'est pas une construction intellectuelle «éternelle», commune à toutes les époques et à toutes les cultures (ça c'est la thèse implicite dans la sociologie de la religion de Weber); l'image du monde n'est pas donc une structure théorétique-pratique qui peut se configurer in plusieurs de façons, ainsi en individuant réponses radicalement différentes à la question concernant le positionnement de l'homme dans le monde. Au contraire, l'image du monde est le produit d'une attitude spécifique vers le monde, c'est la façon de penser le monde qui caractérise un spécifique «type humaine»: l'individu moderne, c'est-à-dire le prométhéisme, le désir de réduire le monde à un produit de la capacité créative de l'individu. En connaissant votre intérêt pour la pensée de Heidegger, nous aimerions commencer cette entretien en demandant qu'est-ce que vous pensez à propos de sa position sur l'idée d'image du monde.

Heidegger n'aborde pas le problème de la même façon que Max Weber. Il parle de la façon dont l'homme moderne réduit le monde à l'image qu'il s'en fait, ce qui est pour lui une manière de le dominer, de le soumettre à sa volonté d'arraisonnement des choses. Mais en même temps, il s'en prend à une *Weltbild* particulière, celle précisément qui caractérise le « prométhéisme » moderne. Max Weber utilise la notion d'« image du monde » dans une acception plus générale, plus proche du langage courant. Je pense que ces deux positions ne sont pas inconciliables. Mais si l'on se situe dans la perspective wébérienne, on se trouve vite confronté à une question de vocabulaire. Le mot *Weltbild* a très souvent été employé comme synonyme de *Weltanschauung*, de *Weltsicht*, de *Weltansicht*, de « conception du monde » ou de conception générale de la vie. Il peut paraître proche de la notion d'« idéologie », au sens où toute époque, toute culture collective possède spontanément une façon de se représenter le monde, de s'en faire une *idée*, qui détermine de façon paradigmatique ses valeurs et ses

agissements. Si l'on va encore plus loin, l'« idéologie » ainsi comprise voisine elle-même avec la notion de « mentalité », au sens collectif de ce mot. Tous ces termes ne sont en réalité pas synonymes mais, en première approche, il est difficile de définir exactement ce qui les distingue, précisément parce qu'ils ont été employés de manière interchangeable.

Il est par ailleurs important de souligner que la *Weltbild* que critique Heidegger comprend un élément normatif d'un type particulier. L'image du monde des Modernes ne décrit pas tant le monde tel qu'il est que le monde tel qu'il devrait être. La normativité implicitement contenue dans toute représentation du monde – ou dans toute « idéologie » – trouve ici une accentuation nouvelle à laquelle l'idéologie du progrès a pu contribuer. Au contraire des sociétés traditionnelles, dans lesquelles la référence au passé (la tradition, les ancêtres) joue un rôle fondamental, la société moderne conçoit le monde en référence à ce qu'il est supposé devoir devenir dans une perspective historiciste de type linéaire ou vectorielle. L'hétéronomie par le futur remplace l'hétéronomie par le passé : la clé du présent se trouve dans l'avenir. Du même coup, une tension s'établit entre le monde-tel-qu'il-est et le monde tel-qu'il-devrait-être ou qu'il est supposé devoir devenir. L'idée sous-jacente est que le monde n'est pas un donné qu'il nous faut accepter comme tel, ainsi que le croyaient les Anciens, pour lesquels le cosmos tout entier donnait un exemple d'harmonie, mais qu'il est au contraire « imparfait » ou « injuste ». Le monde, dès lors, doit être corrigé. La *Weltbild* moderne, autrement dit, n'est pas orientée vers l'être, mais vers le devoir-être. C'est ce qui explique la position de Heidegger qui, bien sûr, en tient au contraire pour l'absolue vérité (*aléthèia*) de l'Etre.

Cependant, Heidegger soutient aussi que l'homme est formateur de mondes. C'est même l'un des thèmes les plus constants de ses écrits. « La pierre est sans monde, l'animal est pauvre en monde, l'homme est configurateur de monde », écrit-il par exemple dans son *Interprétation de la « Deuxième considération intempestive » de Nietzsche*. Ici, c'est sur le sens du mot « monde » qu'il faut s'interroger. Dès 1909, Jakob von Uexküll avait montré que chaque espèce animale est en relation avec un environnement spécifique par l'intermédiaire de sa physiologie (c'est de ce travail que s'est inspiré Heidegger pour son cours sur l'animal de 1929). Chaque espèce animale a donc son milieu ambiant (*Umwelt*). Ce milieu ambiant est toujours un milieu limité : il détermine la limite du rapport de l'animal à l'espace, et détermine aussi les limites de ce qui est pour lui *signifiant*. Von Uexküll précise que les caractéristiques de ce milieu ont une signification pour les espèces qui y vivent, mais pas pour les autres, ce qui revient à dire que les différents environnements spécifiques des animaux ne sont pas transposables : chaque espèce est captive du sien. Les animaux n'ont une « conception » que de *leur* monde, c'est-à-dire de leur milieu naturel. Or, précisément, ce « monde » n'est pas *le* monde : il n'est que le milieu qui leur est propre, le monde vécu environnant qui est pour eux seul porteur de significations. L'animal est « sans monde » au sens où il n'a qu'un milieu particulier. L'homme au contraire peut s'adapter à tous les milieux. Il n'a pas de milieu spécifique. C'est ce qu'Arnold Gehlen a résumé d'une formule : l'« ouverture-au-monde » (*Weltoffenheit*). Etant dépourvu d'un milieu spécifique, l'homme doit donner des significations au monde qui l'entoure. Il est donc tenu, de par sa propre nature, de *configurer* le monde pour lui donner un *sens*. L'homme n'a pas d'environnement, mais un « monde » (*Welt und nicht Umwelt*). L'homme est « riche en monde » parce qu'il est le seul être-au-monde à être porteur de monde – le seul être capable de « présence engagée dans le monde » (*Befindlichkeit*). On dira, en termes heideggériens, que l'étant humain est le seul qui *ek-siste* au monde – ne se contentant pas d'y *vivre* –, parce qu'il est cet unique étant pour qui la question de l'Etre constitue le fond même de son étantité. Or, cette « ek-sistence » humaine implique inévitablement un système de représentations qui ne me paraît pas différer fondamentalement de ce que Max Weber entend par « image du monde ». Sans doute est-ce sous cet angle qu'on peut – à supposer qu'on en ressente la nécessité – « réconcilier » Weber et Heidegger.

2) Selon nous, le concept de image du monde permet aussi de rendre la complexité de la relation entre l'imagination et la pratique, en particulier en ce qui concerne l'action politique. Dans le milieu philosophique français l'attention pour le thème de l'imagination s'est développée surtout à partir de la discussion sur la notion de «imaginaire». À cet égard c'est intéressant de noter que, par exemple, Jean-Jacques Wunenburger, dans son livre *L'imaginaire* (2003), affirme que l'imaginaire présente aussi un '*orientation pratique*. L'imaginaire ne satisfait pas seulement les instances de la sensibilité esthétique-ludique et celles cognitives de la pensée, mais il réussit aussi à se réaliser in certains actions, en leur donnant des fondements, des motivations, des buts : «Car sans une enveloppe, une surcharge, un horizon d'imaginaire, la vie en société risquerait fort d'apparaître comme arbitraire et fragile. Ni l'autorité, ni la justice, ni le travail ne pourraient trouver leur place dans la société s'ils n'étaient à un degré ou un autre tissé dans l'imaginaire». Selon vous, cette idée d'imaginaire peut être traduite dans le lexique des images du monde? Quel impact a eu le débat sur l'imaginaire dans la philosophie politique française?

Je réponds tout de suite à votre dernière question : le débat sur l'imaginaire n'a eu qu'un impact très limité sur la philosophie politique française, car il a toujours été le fait, depuis Gaston Bachelard jusqu'à Gilbert Durand ou Jean-Jacques Wunenburger, d'un courant philosophique assez minoritaire. Ce que je trouve d'ailleurs dommage. Il ne faut toutefois pas sous-estimer l'importance de la notion d'imaginaire – plus précisément, d'imaginaire symbolique – chez Jacques Lacan. Pour Lacan, l'imaginaire humain, en tant que « fiction » de la totalité unifiée, est avant tout la résultante d'une appétence spécifiquement humaine au symbolique. Cornelius Castoriadis, de son côté, a fait grand usage de la notion d'« imaginaire social », à la fois comme concept philosophique et comme outil des sciences sociales, notamment lorsqu'il parle de l'« institution imaginaire de la société ». Michel Maffesoli, élève de Gilbert Durand, a enfin lui-même beaucoup insisté sur l'importance de l'imaginaire, comme instance fondatrice des nouvelles « spontanéités sociales ».

Je suis par ailleurs tout à fait d'accord pour reconnaître que la notion de *Weltbild* a des conséquences dans la pratique, et aussi dans l'action politique. La raison fondamentale en est que toute image du monde contient en elle-même une sorte de dynamisme organisateur, y compris quand elle s'englobe elle-même jusqu'au point de perdre la claire conscience de ses propres catégories. En même temps qu'il construit un imaginaire qui lui est propre, chaque groupe humain trouve dans cette construction des raisons d'agir – et surtout des raisons d'agir *dans une direction donnée*. De ce point de vue, l'image du monde est à rapprocher du *mythe* considéré dans sa portée proprement politique. Je pense ici surtout à l'usage que Georges Sorel a pu faire du mythe politique – par exemple le « mythe » de la grève générale ou le « mythe » de la violence prolétarienne – et aux commentaires que cet usage a suscité chez un auteur comme Carl Schmitt. Le *mythos*, par opposition au *logos*, est fondamentalement fondé sur des images. Il se présente lui-même, non comme « discours », mais comme image, et c'est la raison pour laquelle il peut être agissant. D'autant plus agissant, d'ailleurs, qu'il se situe par définition au-delà des « preuves » comme des réfutations.

3) Dans un entretien donné à Naples dans le Juin 2006, à l'occasion de la parution de la traduction italienne d'*Identité et communauté*, en exposant votre point de vue à propos de la décroissance vous évoquez plusieurs de fois l'appel de Serge Latouche à «décoloniser l'imaginaire social» pour sortir de le dogme idéologique du développement à tout prix. Vous soutenez justement que le dogme idéologique du développement à tout prix, qui représente

l'idéologie du notre monde actuel, n'est pas avant tout une question psychologique, mais *anthropologique*. Votre point de départ est la mise en discussion de ce que vous appelez «l'anthropologie des Lumières», qui considère l'homme préalablement comme un individu, séparé des ses appartenances, de sa communauté, de sa hérédité spirituelle et identitaire. Donc, partagez-vous l'idée selon laquelle seulement à partir d'un différent *Weltbild* il y a des possibilités pour un changement concret du scénario social, économique et politique?

L'idéologie dominante depuis les Lumières se fonde en effet, de toute évidence, sur une anthropologie implicite. Celle-ci ne se borne pas à considérer l'individu comme séparé de ses semblables, comme un atome tendanciellement autosuffisant, qui n'entrerait en société que par un acte de libre volonté rationnelle (le contrat social) – vision également fondatrice de l'individualisme méthodologique, selon lequel la société ne se comprend qu'à partir de l'individu, et non l'individu à partir de la société. Elle fait aussi de cet individu un être essentiellement orienté vers la satisfaction de ses intérêts personnels, qui vise sans cesse, le plus naturellement et le plus légitimement du monde, à maximiser constamment son meilleur intérêt matériel. Un tel individu est avant tout producteur et consommateur. Il privilégie tout ce qui est calculable, tout ce qui est de l'ordre de la seule quantité. Il aspire à augmenter ses gains, et du même coup il conforte la logique du profit qui obéit au seul principe du « toujours plus » (le capitalisme en tant que système d'accumulation perpétuelle du capital correspond au *Gestell* décrit par Heidegger comme un système toujours plus poussé d'arraisonnement global du monde). Il en résulte, dans le domaine éthique, un total renversement de la perspective aristotélicienne qui, voyant dans l'homme un être fondamentalement politique et social, définissait la « vie bonne » comme une tension vers l'excellence et le dépassement de soi, en opposition radicale aux préoccupations limitées de la chrématistique. Ce renversement s'achève chez les théoriciens libéraux modernes qui, suivant Adam Smith et, surtout, Bernard de Mandeville (*La fable des abeilles*), font résulter l'optimum social de la seule addition des comportements égoïstes et des utilités individuelles.

Lorsque Serge Latouche parle de « décoloniser l'imaginaire social », c'est donc évidemment une mutation anthropologique qu'il appelle de ses vœux. Cette mutation anthropologique équivaut à un changement de paradigme au sens de Kuhn, c'est-à-dire à une transformation générale du modèle de pensée orientant la réflexion et l'action. Or, ce changement de paradigme implique à son tour un changement de *Weltbild*. Il s'agit, par exemple, de substituer au seul système de l'échange diverses procédures de don et de contre-don, de mettre en question l'idéal productiviste (et « progressiste ») d'une croissance ou d'un « développement » infini qui relève clairement de ce que les Grecs appelaient *hybris*, la démesure, d'abandonner un monde où la valeur est constamment rabattue sur le prix – au point que tout a un prix, mais que rien n'a plus de valeur –, de privilégier la convivialité et les comportements coopératifs plutôt que de valoriser la concurrence de tous contre tous, qui entraîne l'érosion du lien social, etc.

4) Souvent, la notion de *Weltbild* est indûment superposée à celle de «idéologie» dans son acception forte, c'est-à dire comme synonyme de «fausse conscience». Au contraire, dans *L'idéologie du profit* vous utilisez la notion d'idéologie dans un sens neutre, en l'assimilant à cela plus générale de «vision du monde». En effet, vous ne parlez pas seulement de «idéologie du profit», mais aussi de «idéologie de la donation et de la contre-donation», pour indiquer précisément la vision du monde des sociétés traditionnelles. Est-ce que vous pourriez expliciter comment vous entendez le rapport entre l'idéologie, l'image du monde et la vision du monde (*Weltanschauung*)?

J'ai en effet tendance à faire un usage assez « neutre » de la notion d'*idéologie*, qui ne me

paraît pas comporter en soi de caractéristiques intrinsèques permettant de porter sur elle un jugement normatif. C'est une façon de faire que l'on retrouve fréquemment dans l'anthropologie culturelle (cf. Claude Lévi-Strauss). Mais je n'ignore pas que l'idéologie peut recevoir une définition d'emblée plus péjorative. Pour Marx, l'idéologie relève de la « fausse conscience » : elle n'est que le reflet de l'aliénation qui légitime le pouvoir des classes dominantes et de l'exploitation du travail vivant qui en résulte. Elle ne relève donc pas de l'infrastructure, mais de la superstructure. De même, pour le positivisme scientiste, l'idéologie représente une déformation de la réalité, en même temps qu'elle recouvre tout ce qui s'ajoute inutilement aux constats empiriques que permet de dégager la recherche scientifique. Cela dit, vous avez raison de souligner qu'on ne saurait sans dommage superposer les notions de *Weltbild* et d'idéologie. Certes, l'une et l'autre présentent un ensemble de valeurs et d'interprétations du réel, explicites ou implicites, intellectuelles ou affectives, propres à structurer la conception du monde d'une communauté ou d'un peuple. En outre, il est bien entendu qu'une idée peut se traduire par des images, et qu'une image peut aussi engendrer des idées. Mais les deux mots ne sont pas synonymes. La différence entre ces deux termes est que le premier renvoie à l'*image*, le second à l'*idée*. C'est un point très important sur lequel, dans une perspective herméneutique et surtout phénoménologique, il faut s'arrêter.

Dans l'expression « image du monde », le mot le plus important est « image » (*Bild*). On le retrouve implicitement dans des mots comme *Weltsicht* ou *Weltanschauung* : l'image est ce qui se donne à *voir*, ce qui relève fondamentalement de la « monstration » et non de la démonstration (contrairement à l'idéologie). « Avoir une *Weltanschauung*, c'est se former une image du monde et de soi-même », écrit Carl Gustav Jung (*L'âme et la vie*). Bachelard, de son côté, affirmait que « notre appartenance au monde des images est plus fort, plus constitutif de notre être, que notre appartenance au monde des idées ». « Image » est évidemment aussi présent dans les mots « imaginaire » ou « imagination ». L'imaginaire est avant tout une fabrique d'images, qui permet à l'individu ou au groupe de concevoir sa relation à altérité et au monde, mais aussi à lui-même. Il donne à cet individu ou à ce groupe la capacité de se représenter le monde à l'aide d'un réseau d'associations d'images qui lui confèrent un sens.

Ne pouvant exercer ses effets qu'à la condition d'être vue, l'image implique bien sûr la capacité de voir. Mais une culture qui donne un rôle fondamental à l'image – au point de définir comme *Weltbild* son système de représentation du monde – est aussi une culture au sein de laquelle la vue prime en quelque sorte sur les autres sens. J'ai déjà dit que le mythe pouvait se définir, notamment, comme une association d'images. Les grands mythes constitutifs des religions de l'Antiquité européenne étaient très fondamentalement producteurs d'images et ils étaient eux-mêmes portés par ces images. L'une des caractéristiques des dieux était qu'en certaines occasions, il était possible de les voir. La statuaire, en tout cas, n'a cessé de les représenter sous des formes humaines aussi parfaites que possible. La croyance allait de pair avec la *figuration*. Or, la figuration est toujours une con-figuration de l'espace. Donner le primat à l'image sur le pur *logos*, c'est aussi donner le primat à l'espace par rapport à la simple temporalité. Il y a des civilisations de l'espace et des civilisations du temps. L'une des plus grandes innovations du monothéisme biblique a précisément été de rompre avec cette association spontanée, fondatrice de *Weltbild*, entre l'image et le divin. Le monothéisme hébreu interdit la représentation figurée : « Tu ne feras aucune image sculptée (*pessel temounah*) », lit-on à plusieurs reprises dans la Bible (Deut. 5,8 ; Exode 20,4, etc.). Les dieux de pierre et de marbre sont alors très logiquement décrits comme des « idoles » – étymologiquement, l'« idole » est en effet *éidolôn*, « ce qui se donne à voir ». Les « idolâtres », dénoncés comme des ennemis de Dieu, sont avant tout des hommes qui accordent une place essentielle aux images.

Cette prescription iconoclaste est essentielle. Elle n'a pas seulement pour objet de proclamer la supériorité de l'invisible sur le visible, ni même la supériorité de l'imagination

abstraite sur la représentation perceptive, de l'intellect sur la sensibilité. Elle dit très précisément que c'est le refus des images, et seulement lui, qui ouvre l'accès au règne de l'esprit, c'est-à-dire au monde des concepts. Elle va de pair avec l'affirmation de la supériorité du *logos* sur toute forme de *mythos*, et aussi avec l'affirmation du primat de l'ouïe sur la vue : désormais, on *écoutera* la parole de Dieu (Deut. 6,4), au lieu de rendre un culte aux images – car la parole de Dieu est unique (monothéisme), tandis que les images sont multiples (polythéistes). Les images sont directement liées à la réalité sensible, mais du point de vue monothéiste, cette réalité n'est qu'une réalité seconde. Elle ne renvoie qu'à un monde qui n'est pas à lui-même sa propre fin, mais qui résulte du libre acte créateur de Dieu (distinction théologique classique de l'être créé et de l'être incréé). Le monde devient tributaire d'un « arrière-monde », comme disait Nietzsche. L'image est du même coup dévaluée, elle devient fausse ou mensongère. Dans le meilleur des cas, elle ne relève que du jeu des ombres qui se déploient dans la caverne de Platon. Cet iconoclasme se retrouve dans l'islam. Même au sein du christianisme, où il a donné lieu à des débats célèbres (sur le statut de l'icône, notamment), il a longtemps été présent : l'art chrétien, avec tout son luxe de représentations imagées, n'est apparu historiquement que de façon relativement tardive. Image interdite ou image exaltée : ce conflit a traversé les siècles, raison pour laquelle on a pu considérer certaines idéologies, notamment le positivisme et le rationalisme, comme des formes modernes d'iconoclasme. Tel est l'arrière-plan qu'il convient, à mon avis, de prendre en compte si l'on veut sérieusement comparer *Weltbild* et idéologie.

5) Encore dans *L'idéologie du profit*, vous semblez affirmer aussi comment une nouvelle vision du monde (un image du monde où le «profit à tout prix» caractérise notre rapport global avec le monde) produit un nouvel type d'homme. Est-ce que la notion de *Weltbild* peut donc représenter un décisif outil conceptuel pour une *Zeitdiagnose*, capable de reconstruire les transformations de la subjectivité dans l'histoire de l'humanité? Selon cette perspective, phénomènes comme «l'indifférence postmoderne» et la parution d'une «moralité indolore» (la capacité d'agir moralement si et seulement il prévoit couts éthiques égal à zéro) nous semblent identifier une transformation de l'attitude global que les individus prennent vers leur réalité sociale; une transformation qui, selon nous, peut être reconstruite à partir de l'analyse des images du monde dominantes dans l'actuel contexte social et à partir des réponses que celles-ci offrent à la question concernant le positionnement de l'homme dans le monde. Selon vous, quelles sont les caractéristiques les plus remarquables de la subjectivité de la tarde-modernité?

Je crois avoir en partie déjà répondu à cette question. Oui, bien sûr, la prise en compte de la *Weltbild* dominante peut contribuer à l'établissement d'une *Zeitdiagnose*. Elle est même absolument nécessaire, car c'est elle qui éclaire, en les reliant de façon « synchronique », des phénomènes qui, à première vue, peuvent paraître sans rapport les uns avec les autres. Je pense ici à la démarche « physiognomique » adoptée par Oswald Spengler dans *Le déclin de l'Occident* : c'est à partir de la *Weltbild* dominante au sein de chacune des « grandes cultures » qu'il a choisi d'observer, que Spengler peut mettre en relation des domaines aussi différents que la littérature, la peinture, la vie économique ou les mathématiques. Concernant l'image du monde qui domine aujourd'hui en Occident, le fait que l'individu y occupe une place privilégiée, n'enlève rien à la réalité de cette image comme fait structurant de l'ensemble de la société globale. Mais il est bien vrai que, dans le contexte social actuel, on assiste à une véritable explosion de l'individualisme sous toutes ses formes – même si, en même temps, en constate aussi la résurgence de certaines formes communautaires et l'apparition de ce que Michel Maffesoli appelle les « nouvelles tribus ».

L’individualisme peut s’analyser sous l’angle politique (effondrement des grands projets collectifs), économique (transformation des désirs individuels en autant de besoins) ou juridique (passage de la notion de droits objectifs, indissociables d’un contexte donné, à celle de droits subjectifs considérés comme des propriétés de la nature individuelle), mais d’un point de vue philosophique il est évidemment relié à l’épanouissement de la subjectivité. Celle-ci a des racines très anciennes. L’accent que met saint Augustin sur le « for intérieur » comme lieu privilégié de la rencontre avec Dieu relève déjà d’une valorisation de la subjectivité. Les choses s’accélèrent encore avec Descartes. Chez ce dernier, le moi est radicalement séparé du monde. L’homme est cet être qui se découvre lui-même immédiatement, comme esprit et comme âme, et non comme corps. Seul l’homme est esprit parce qu’il est le seul être pensant (*cogito*). D’où l’opposition cartésienne entre la *res extensa* (l’étendue) et la *res cogitans*. Désormais, la conscience autoréflexive prime sur toute autre modalité cognitive. La vérité, du même coup, est strictement internalisée : constituant le principe absolument premier de toute science de l’entendement, le *cogito* est seul garant des vérités premières. La nature elle-même est posée comme un objet inerte, totalement étrangère à la conscience qui se pose face à elle pour l’étudier : il y a antériorité épistémologique de la conscience par rapport à tout ce que celle-ci peut connaître. Le cosmos est alors totalement désacralisé. Avec la philosophie cartésienne apparaît en fait un nouveau régime de vérité. La vérité est rabattue sur la science expérimentale et devient synonyme de *certitude* : le *verum* est ramené au *certum*. « Est certain ce que je vois avec évidence », déclare Descartes. Une conséquence de la détermination de la vérité comme certitude est que l’obligation et la validité universelles appartiennent désormais à la vérité à titre de prédicats nécessaires. Tel est le sens profond de la formule : *Ergo cogito, ergo sum* (« Je pense, donc je suis »). L’être de l’homme est maintenant déterminé par la certitude de soi, l’*ego* devient le sujet que l’on place au fondement de toutes choses. « Le subjectivisme est cette position de l’homme qui en fait le centre de référence déterminant pour tout étant et à partir duquel tout le reste est compris dans son être », écrit Heidegger. Ainsi se trouve posée la base de la métaphysique de la subjectivité dont les temps modernes on vu le déploiement.

6) Du point de vue de l’histoire occidentale des images du monde, pour Weber la modernité aboutit à ce que, avec Hans Blumenberg, on peut appeler *absolutisme de la réalité* ou *absolutisation du monde*: un attitude de acceptation du monde tel qu’il est, qui a réduit à zéro l’espace de l’imagination politique. C’est-à dire que la tarde modernité est caractérisée par une spécifique image du monde : une représentation du monde marqué par ce que Weber appelait «l’amour pour le monde», qui a produit une subjectivité repue – un type d’homme qui ne demande pas à la politique de améliorer le monde, mais de le faire *vivre bien* dans le monde tel qu’il est. Les gagnants et les gagnés de la société moderne partagent donc le même horizon de sens et un unique idéal de vie : se garantir une place dans la «serre du confort et du consume». Est-ce que vous partagez cette diagnose? La pensée de la décroissance est peut-être un moyen de s’opposer à «l'amour pour le monde», à travers l'idée que c’est encore possible d'imaginer un *autre* monde?

Je ne suis pas tout à fait d’accord avec cette formulation, que l’on retrouve en effet chez Blumenberg et d’autres auteurs. Je pense en effet, comme je l’ai déjà dit, que la *Weltbild* dominante est largement commandée par une vision du monde tel qu’il devrait être, et non tel qu’il est. L’idéologie du progrès pousse dans ce sens, l’idéologie des droits de l’homme également. Pourtant, en même temps, vous n’avez pas tort de parler d’effondrement de l’« imagination politique » et de souligner qu’aujourd’hui, gagnants et perdants ne cherchent pas tant à changer ou à améliorer le monde qu’à vivre le mieux possible dans la société

existante. Ce paradoxe apparent cesse d'en être un si nous mettons en relation l'effondrement de l'« imagination politique » – et aussi la raréfaction de la pensée critique –, non pas avec l'idée qu'il préférable au sens philosophique d'accepter le monde tel qu'il est, mais plus simplement avec la montée du réformisme. L'avènement des régimes totalitaires au XX[e] siècle a engendré de puissantes désillusions. L'idée s'est répandue dans l'opinion que, si désagréable que soit la société où nous vivons, toute tentative d'en sortir ne peut conduire qu'à l'échec ou à l'horreur. C'est le sens de la célèbre formule « TINA » (*There is no alternative*, il n'y a pas d'alternative). La diffusion de cette idée a été concomitante des puissantes transformations sociales intervenues à l'époque du compromis fordiste, qui a vu l'abandon progressif des revendications prolétariennes par des syndicats devenus de plus en plus réformistes en échange des bienfaits dispensés par l'Etat-Providence, ce qui a provoqué un gonflement sans précédent des classes moyennes. C'est elle, à mon avis, qui explique la crise généralisée des « grands récits » dont parlait Jean-François Lyotard, et le fait que nos contemporains vivent de plus en plus sous l'horizon de la fatalité. Dans le meilleur des cas, il ne croient plus qu'à la possibilité de réformes modestes, d'améliorations marginales. J'en déduis qu'il est plus que jamais nécessaire d'appeler l'avènement d'un nouveau paradigme – d'une nouvelle *Weltbild* – au sens dont j'ai parlé.

Alain de Benoist